



LO INFERNAL, LO TERRENAL Y LO CELESTIAL EN LA MISIÓN DE MOXOS

VICTOR HUGO LIMPIAS ORTIZ / BOLIVIA

ABSTRACTO

El propósito de este trabajo es demostrar el grado en que el proyecto jesuita en las reducciones de la Misión de Moxos, se aproximó a los antecedentes religiosos premisionales de los pueblos indígenas, construyendo ingenua pero inteligentemente, una efectiva estrategia de atracción y motivación a la permanencia, fundamentada en la espacialidad barroca. Se describe las características premisionales mítico-religiosas de los diferentes pueblos y naciones indígenas que conformaban la región de Moxos en las llanuras y bosques amazónicos de la Audiencia de Charcas, en el actual departamento del Beni en Bolivia, y se la compara con las características de la misión organizada por la Compañía de Jesús entre 1780 y 1767. Se plantea que los jesuitas lograron, a través de un proceso pragmático, promover la internacionalización de conceptos como cielo (premio) e infierno (castigo), en una vida misional organizada a partir de lo terrenal (productivo) y que los misioneros aplicaron una estrategia "vivencial" de esos conceptos dentro del espacio misional, de manera que éstos lograran internalizarse en la cultura reduccional, y así lograr afectar positivamente las conductas y comportamientos "terrenales" que el proyecto misional encaraba. En ese marco, el proyecto misional se apoyó en las posibilidades que ofrecía la sensibilidad del barroco en cuanto al manejo ritualístico y simbólico en una empresa que exigía construir una nueva sociedad, la que al final expresaría un sincretismo entre un pasado politeísta y el presente cristiano.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación aborda parcialmente el complejo proceso a través del cual misioneros jesuitas lograron construir una "nueva sociedad" en la región de Moxos desde fines del siglo XVII hasta su expulsión en 1767; la que se propone se fundamentó en la imposición de tres nuevos modelos epistémicos: el mítico-religioso, el espacial-urbano y el económico-productivo. Éstos modelos facilitaron el proceso de modificación estructural de los modos de organización y pensamiento de las poblaciones indígenas, creando un nuevo sistema cultural, conocido como cultura o sociedad misional. Mientras el autor ya había abordado en otros trabajos las características de los dos últimos modelos, el modelo espacial urbano (fundamentado en la estética del barroco urbano y arquitectónico) y el modelo económico-productivo (espacio reduccional productivo y haciendas), quedaba pendiente el análisis de las características del modelo mítico-religioso que impusieron los misioneros.

Las investigaciones previas demostraron que la evangelización jesuítica implicó un radical reemplazo de los sistemas mítico-religiosos premisionales, en un proceso simultáneamente catequizador y civilizador, que transformó la vida y la cosmovisión de miles de indígenas que vivieron en las reducciones de la Misión de Moxos. Esta experiencia de "cristianización" y "occidentalización" se fue definiendo a partir de la aplicación pragmática de criterios productivos

de organización del espacio, que entendió y convirtió a las reducciones en grandes establecimientos industriales y agropecuarios, y como consecuencia de esta perspectiva, se adoptó y adaptó criterios de la estética urbana y arquitectónica del barroco, como instrumento formal de jerarquización del espacio, que simultáneamente contribuía al logro de dos objetivos misionales interligados: el catequístico y el productivo¹.

Detrás de esos dos modelos constructores de esa nueva sociedad, se encontraba un tercero, el mítico-religioso, que en realidad es el central o fundamental, pues justifica la totalidad del esfuerzo. Si bien la aplicación en la región de Moxos del modelo mítico-religioso cristiano no difiere fundamentalmente de los modos en que se lo aplicó en el resto de América, la imposición de este tercer modelo, debió enfrentar y superar, en el caso de los pueblos mojeños, un sistema mítico-religioso particularmente heterogéneo y abierto, cuya diversidad, impuso dificultades particulares. Al respecto, la investigación indaga en los esfuerzos jesuíticos en lograr una efectiva internalización de conceptos motivadores como "cielo" e "infierno", que en la vida premisional presentaban una vaguedad que apenas afectaba las conductas de la cotidianidad, al menos desde la perspectiva cristiana jesuítica.

METODOLOGÍA Y FUENTES

La investigación se desarrolla en base al método histórico-crítico de base hermenéutica, para analizar y establecer relaciones al respecto de las conductas culturales vinculadas a las relaciones mítico-religiosas de los diferentes pueblos mojeños, estableciendo los siglos XVII y XVIII como su marco temporal. Se aprovecha primero un conjunto de fuentes bibliográficas para reconstruir primero las características del sistema mítico-religioso premisional, enfatizando conductas culturales y espaciales. Posteriormente, se toma en cuenta fuentes iconográficas, artísticas y espaciales para reconstruir y caracterizar las conductas espaciales de la cultura misional, siempre referidas a los aspectos mítico-religiosos. Aprovechando los resultados de las investigaciones anteriores, desde una perspectiva holística, se establece una serie de relaciones que permite dar sentido integral a la estrategia jesuítica en cuanto a su propuesta espacial urbana como instrumento de catequización, en donde lo celestial y lo infernal "enmarcan" lo terrenal.

El Archivo Nacional de Bolivia en Sucre es el principal depositario de documentos mojeños, junto a archivos peruanos, argentinos y españoles. La labor de recopilación e investigación que realizara durante la segunda mitad

del siglo XIX el historiador cruceño Gabriel René Moreno, también se constituye en referente importante sobre el tema². La documentación secuestrada a los jesuitas al momento de la expulsión, así como informes de superiores y hasta cartas personales de los misioneros, ofrecen información sobre la cultura premisional y misional que pudieron observar y vivenciar. Para ésta investigación, se contó con las descripciones de las relaciones escritas por los mismos misioneros, algunas redactadas mientras ejercían su trabajo y otras, luego de su retiro. Es particularmente amplia e ilustrativa la Relación de Francisco J. Éder (c. 1772), escrita poco después del regreso del misionero a su país natal. Los informes, noticias y relaciones de otros misioneros ofrecen la oportunidad de comprender la realidad del Moxos temprano, como la de Pedro Marban (1700) y Diego Francisco Altamirano (1713), mientras otras permiten conocer el estado de las mismas en una fase avanzada de organización, como los Julián de Aller (1670), Alberto de Quintana (1756), Juan de Beingolea (1763) y de un Anónimo (1754), estos tres últimos documentos publicados por primera vez el 2005. Fueron útiles para la investigación comparativa, y para saber lo ocurrido en Moxos después de la expulsión, los informes de los gobernadores y las descripciones de viajeros como el francés Alcide D'Orbigny, así como las publicaciones de Gabriel René Moreno, José Chávez Suárez y Manuel Limpias Saucedo. Los documentos iconográficos, fundamentales para las investigaciones previas ya mencionadas, precisan los detalles y caracteres que la descripción textual no puede expresar. Entre ellos se destacan los grabados de D'Orbigny (1832), las acuarelas de Melchor María Mercado (1859), y los grabados de Gibbon (1852) y Keller (1874). Las obras de arte, púlpitos, esculturas, tallados y ornamentos, de madera y plata, que todavía se encuentran en algunos templos mojeños y en los museos nacionales, especialmente de los Museos Universitarios de Charcas y del Museo de Arte Catedralicio de Santa Cruz, fueron también referencias importantes para el análisis. Lo mismo se puede indicar del diseño urbano persistente en la mayor parte de los pueblos mojeños actuales, y los pocos templos construidos posteriormente a la expulsión de los jesuitas en 1767³.

1 HISTORIA PREMISIONAL

La Misión Jesuítica de Moxos se asentó en una región ocupada previamente por naciones de las llanuras y bosques tropicales del corazón de Sudamérica. Algunos de esos pueblos o naciones estaban originalmente constituidas por nómades que vivían de la caza y la pesca, pero otros,

como los Baures, ya habían logrado organizarse en sociedades sedentarias relativamente complejas, capaces de construir decenas de kilómetros de terraplenes, canales, centenares de terraplenes residenciales y miles de hectáreas de camellones destinados a la agricultura⁴. Cuando los jesuitas llegaron a la zona durante el último tercio del siglo XVII, parte de esta antigua infraestructura permanecía en uso pero la organización social que los había diseñado y construido hacía tiempo que ya no existía. La denominación de "Moxo" o "Mojo", como gentilicio aplicado arbitrariamente para toda la región, se estableció desde mediados del siglo XVI, cuando se promueven las primeras exploraciones a la zona desde Lima⁵.

El jesuita Éder describe de manera detallada las características de la cultura material mojeña. Al respecto de la vivienda, indica que: "Las etnias... construyen sus casas más para alejar los mosquitos y cínifes que para su comodidad. Su estructura es circular, de cuatro o, a lo más, cinco varas de diámetro..."⁶ Las viviendas colectivas o plurifamiliares eran muy comunes en la región, como lo eran en todas las zonas bajas de Sudamérica⁷. En varios pueblos, una "casa de los hombres", llamada "bebedero" por los primeros misioneros, podía albergar indistintamente al cacique, a los jóvenes solteros, ser albergue provisional de los forasteros y lugar destinado a las ceremonias de iniciación guerrera o sacerdotal y adoración de sus dioses⁸. La ubicación privilegiada en el conjunto, construida al lado del espacio abierto central, contribuía a fortalecer su sentido simbólico. A diferencia del resto de las edificaciones, era construida por toda la comunidad. Allí se colgaba los trofeos de guerra y de caza, y pueden reconocerse como una especie de templos.

Los cronistas de la conquista señalan que los pueblos nativos estaban rodeados de una empalizada, con una o más puertas de ingreso controladas⁹. Los pueblos, sean estos constituidos por viviendas uni o plurifamiliares, variaban en dimensiones y población. Mientras algunas aldeas más pequeñas contaban con 15 familias, otras podían tener hasta 800, con más de 3.000 habitantes¹⁰. En los pueblos de mayores dimensiones, los cronistas mencionan la existencia de "barrios", con la existencia de varios bebederos o casas de los hombres¹¹.

Un espacio abierto, en posición central en relación al conjunto de casas, flanqueado por el bebedero y la casa del cacique, constituía el núcleo espacial del conjunto. Era de hecho, una "plaza" ceremonial. No existían calles en el sentido occidental, pero los cronistas reconocen el concepto en los accesos del exterior hacia el espacio central. Schmidel menciona que los Jarayes contaban con un camino de ocho pasos de ancho, bordeado de flores y pulcramente limpio, que llegaba hasta la casa del cacique¹².

Así, a pesar de su precariedad, las construcciones y el urbanismo prehispánico en Moxos son un antecedente importante en cuanto definen patrones posteriores de construcción y asentamiento, que influirán en el modo en que se desarrollará la cultura material durante el periodo jesuítico y el colonial.

2 RELIGIOSIDAD PREMISIONAL

La heterogeneidad cultural de los pueblos que habitaban los Llanos de Moxos durante el siglo XVII dificulta la sistematización de las características de su cosmovisión y conducta mítico-religiosa. Contribuye a ello la carencia, en la época, de una práctica o una episteme antropológica capaz de orientar a los primeros españoles al respecto de cómo identificar o caracterizar las nuevas culturas con las que se iban relacionando conforme ampliaban sus fronteras coloniales. A pesar de los sesgos preconceptuosos, las contradicciones, inconsistencias y parcialidad de los relatos de jesuitas y exploradores, éstos coinciden en varios aspectos, los que permiten identificar los elementos y características de la cultura mítico-religiosa de los pueblos mojeños, constituida por un sistema primario mítico-religioso, abierto y ecléctico en su estructura conceptual y conductual.

En el marco heterogéneo de las culturas mojeñas, fundamentada en la transmisión oral del conocimiento y sin el apoyo ordenador de una conciencia o discurso teológico articulador y común al conjunto, no debe extrañar que el concepto, y también figura mítica, de *Maymona*, presente diferentes características - y denominaciones- entre los diferentes pueblos, así como sea interpretado de manera distinta por cada relator. Lo mismo ocurre con la valoración del tigre y otros animales, con la comprensión y simbolismo de los astros y demás fenómenos naturales, con el animismo, las prácticas de chamanismo e "idolatría". No faltan relatos que creen reconocer un notable escepticismo indígena al respecto de la vida después de la muerte y otros aspectos centrales para los cristianos, así como destacan que no poseen ídolos ni creencia alguna. Al respecto de la fragilidad documental sobre estos temas, la extraordinaria diversidad lingüística que presentan estas poblaciones, a la que se ha acusado de contribuir al aparente caos referencial sobre la religiosidad durante los tiempos premisionales, tampoco debe observarse como responsable de que la cosmovisión mojeña resulte imposible de sistematizar¹³. Evitando caer en las pretensiones unificadoras propias del pensamiento occidental, las contradicciones, superposiciones, incoherencias, inconsistencias y yuxtaposiciones observables en las

relaciones e informes deben más bien comprenderse como expresión auténtica de una realidad mítico-religiosa verdadera y genuinamente asistemática, inorgánica aún dentro de un mismo pueblo o tribu, sujeta a estructuras de pensamiento libres de cualquier intencionalidad unificadora.

2.1 Heterogeneidad mítico-religiosa en Moxos

Las relaciones, cartas e informes emitidos por los misioneros y exploradores coinciden en reconocer que los pueblos mojeños adoraban a varios dioses, sin que necesariamente esa "adoración" implique un culto organizado o sistematizado, aunque en algunos casos se mencionan adoratorios o lugares de culto y sacrificio. Marbán indica que su religión se complementa con "...dioses particulares, a quienes, por la esperanza o el miedo, les atribúan divinidad..." y al respecto de la relación que tenían con esos dioses o divinidades, la Descripción de 1754 indica que "...A estas cosas que tenían aplacaban con sacrificios y dádivas; pero a las que les eran propicias aunque les atribúan divinidad, no les sacrificaban."¹⁴ Los misioneros mencionan entre las divinidades a Acsane o Choquigua (Demonio) en primer lugar, luego a Maymona (gobernador del universo), después al Tigre, el Arcofrís, los Vientos, del sur y del norte, y los Remolinos, el Sol, la Luna, las estrellas. Daban a los eclipses interpretaciones mitológicas diversas, y otorgaban a otros animales, aves y peces ciertos poderes o los consideraban como agüeros particulares¹⁵.

Las afirmaciones de algunos misioneros, como Orellana, de que los indígenas "...no tienen artículo o dogma que sea objeto de su creencia..." o la de la Descripción de 1754, que indica que "...no tenían templos, ídolos, ni lugar determinado para oración y sacrificio" permite reconocer más que todo la dificultad de los misioneros en comprender o al menos, aceptar que existían diferentes modos de enfrentar la religiosidad. Invariablemente, esas afirmaciones se contradicen inmediatamente o después del mismo texto¹⁶. Julian de Aller, quien se relacionó con los pueblos de Moxos antes de la conversión, también señala que "no tienen rastro de idolatrías ni adoración algunas..." para inmediatamente después señalar que "...a Dios le llaman Maymona", que según la frase de su lengua, vale "el que lo mira".¹⁷ Por su parte, Orellana recuerda que algunos "...imaginan en cada cosa un espíritu, que algunas veces se irrita contra ellos y les envía los males que les afligen"¹⁸.

José Cháves resume sus indagaciones al respecto de la religiosidad mojeña, indicando que "...El culto a ciertos

espíritus era común en varias naciones..." citando después a Orellana cuando señala que "...adoraban en cada pueblo muchos, unos particulares de ellos, otros comunes a todos..." Cháves Suárez señala que "...se creían hijos del bosque, o del río o del lago que estaba próximo a su respectiva aldea, por este motivo consideraron el sitio donde habían nacido como sagrado... Confiaba(n) en la merced de ciertos dioses protectores, como los que presidían las cosechas, la pesca, la caza..."¹⁹ Orellana indica que "...existen indígenas que cargan "gran número de pequeños ídolos de una figura ridícula..."²⁰

Un aspecto importante de la religiosidad premisional, que preocupaba a los misioneros grandemente, era la aparente carencia de un premio y un castigo posteriores a la muerte. Altamirano se lamentaba indicando que era gente "...sin premio a la virtud, sin castigo al vicio..." Como se verá posteriormente, sí existía entre los indígenas algunos conceptos al respecto, pero como se diferenciaban notablemente de la cosmovisión cristiana (no había un claro "infierno" ni un claro "cielo"), su existencia era convenientemente ignorada.

2.2 Politeísmo mojeño

El politeísmo descrito por los misioneros, exploradores y gobernadores de Moxos, ofrece un panorama particularmente rico en dioses, divinidades o ídolos, tal como ya se ha mencionado líneas arriba. A continuación, se resume y describe el panteón mojeño durante el siglo XVII y XVIII, comentando aspectos relevantes sobre los mismos, tanto a nivel teológico como catequístico.

La Descripción de los Mojos de 1754 reconoce que "...Tenían estos gentiles algún conocimiento del Dios verdadero y le llamaban estos gentiles Maymona (que quiere decir intelectivo invisible)..." otorgándole ciertos atributos como gobernador del universo, atribuyéndole ciertos poderes, "...pero no le adoraban ni daban ningún culto..."²¹ Cháves Suárez indica que entre los Moremonos, el dios que adoraban se llamaba *Arairiqui*, y en otras naciones le llamaban *Uchiabaré*²².

Una suerte de *genio maligno* o *demonio* recibía distintos nombres y atributos, siendo el más común el de *Achane* o *Acsane* aunque también es mencionada varias veces la denominación Itonama de *Choquigua*. Los Canichana le llamaban *Yanizum*, los Movima le conocían como *Canilabakilure*, los Cayubaba, de *Mainaje*, para otros Itonama era *Tumacke*, y para los Pachuara era *Ivckina*, según D'Orbigny²³. Cháves Suárez plantea que presentaba una dualidad, una que presidía a la naturaleza y otra, a los hombres. Era entonces el responsable de las inundaciones,

tormentas e incendios, y también de las enfermedades humanas.

Como intermediarios de esas dos dimensiones demoníacas o maliciosas, sistema del que quedaban excluidos los animales, estaban los sacerdotes, pudiendo estimarse que para la dimensión de la naturaleza inanimada los intermediarios eran los *Tiharauqui*, para la dimensión humana, los *Motire*, y completando ese marco, hasta podría reconocerse a los *Comocoi*, como intermediarios ante el tigre, el caimán y los animales. En todo caso, semejante estructura no llegó a constituir un sistema articulado ni consistente de la cultura mítico-religiosa de los mojeños, siendo ésta muy flexible y abierta en su composición microregional.

Una descripción anónima de 1754 indica que El Demonio "...también se les aparecía visiblemente en figura humana espantosa, arrojando fuego en el aliento y hacía los últimos esfuerzos para retraerlos del trato con los misioneros..." e intentaba disuadirlos de relacionarse con ellos "...diciéndoles que les obligaría a hacer casas desmedidas, de grandezas desproporcionadas a sus fuerzas; y les cargarían de tanto trabajo que morirían rendidos a la fatiga..."²⁴ Antonio de Quintana, en 1756 describe las dificultades que habría impuesto el Demonio a las tareas iniciales de Pedro de Marbán²⁵.

La estrategia misional al respecto de esta figura demoníaca, fue la del trato amable y principalmente, la de ofrecer regalos en vez de amenazas. La relación anónima indica que, al preguntárseles a los indígenas por que habían elegido seguir al misionero y no al Demonio, éstos dijeron que "...siempre el Demonio los dejaba llenos de terror y miedo y con las manos vacías y al contrario el Padre, cuando los visitaba, les dejaba muchos regalos y con la dulzura de sus palabras, alegres y consolados; (por eso) eligieron más gozar de su gustosa compañía y suave trato..."²⁶

Marbán piensa que el miedo al tigre o jaguar, convirtió a este animal en Dios entre los mojeños. (Pedro Marbán, 1700, pp. 56). La importancia del Tigre es común a todos los pueblos de mojos, en donde sólo se obtenía el derecho al sacerdocio al demostrar que se había sobrevivido al ataque del tigre, situación que según algunos, era artificioosamente tramada por los aspirantes, quienes se infligían heridas para demostrar su hazaña, la única que podía demostrar que estaban protegidos por el dios Tigre invisible, más poderoso que el dios Tigre visible, iniciando entonces el ayuno que los llevaría a la consagración.

A pesar de su carácter "divino" el constante peligro que suponía la presencia de este animal en la comarca, obligaba a los pueblos a seguirlo hasta darle muerte. Quienes lograban hacerlo merecían ser lavados y purifi-

cados por las mujeres en el bebedero o casa comunal. Orellana señala que "...celebraban el tigre muerto con grandes ceremonias, (con)... ayuno largo del matador, (quien debía)... cortarse parte del cabello, estar algunos días en el bebedero sin entrar a su casa, y hacer chicha abundante para brindar a su dios y todo el pueblo..."²⁷

El caimán era también venerado, aunque el temor que le tenían no era tan profundo como el que sentían por el tigre. De hecho, varios pueblos organizaban cacerías para atraparlos en los bordes de los ríos y lagos. La sobrevivencia a un ataque de caimán equivalía al del tigre en cuanto al derecho a convertirse en *Motire* o hechicero, pero no existen descripciones de ceremonias posteriores a su muerte, ni de que existan sacerdotes equivalentes a los *Comocois* o adoradores del tigre.

Se señala que "...de las aves formaban también sus agüeros: cuando volaba un picaflor cerca de alguno, esperaban huéspedes que les habían de traer nuevas alegres; cuando veían caer un ave muerta sin haberla flechado, era señal de muerte al que más se acercaba o de venida de enemigos al pueblo donde caía; cuando entraba de noche la lechuza, era señal de grandes calamidades y desgracias". Algunos peces como el achanepí, o "cinturón de Achane" merecía "...una cantidad notable de leyendas..."²⁸

Eder estima, que desde la perspectiva indígena, "...el arcoiris también es Arama pero femenino: nada menos que la esposa del sol, pues nada impide este astro ser polígamo. La función del aroiris consiste en curar las tierras por su marido. En efecto, observando que sólo aparece cuando llueve, los consideran la fuente de las aguas". Así mismo, consideraban que los árboles estaban bajo su protección y los árboles más altos eran su residencia, por lo que rechazaban cualquier intento de derribarlos para utilizarlos en la construcción de embarcaciones²⁹.

Consideraban dios al viento sur, "...por el frío o daño que causaba. A estas cosas que temían aplacaban con sacrificios y dádivas; pero a las que les eran propicias aunque les atribuían divinidad, no les sacrificaban." Entre ellas estaba el viento norte, que les resultaba favorable. Los remolinos de viento, que en la región se limitan a levantar polvo, eran también considerados responsables de enfermedades y hasta de la muerte, y corrían a guarecerse a sus casas cuando los veían acercarse³⁰.

Los astros como el Sol y la Luna eran también considerados dioses, considerándose al sol el esposo y a la Luna la esposa, siendo mucho más importante en la mitología la luna. Los eclipses de Sol en algunos pueblos eran comprendidos como coitos entre ambos astros, acto a través del cual procreaban nuevas estrellas, para reemplazar a las que se perdían o morían (estrellas fugaces). Los

Baures daban nombre a las constelaciones (tigre, caimán, oso, cola de avestruz), y las aprovechaban para prever la duración de la noche, y para saber cuándo sembrar. También comprendían a los eclipses lunares como un ataque del tigre a la Luna, para lo cual "hacían mucho ruido con cajas, palos y pieles de animales y arrojaban tizonas ardiendo contra el cielo para vengar el daño que en su imaginación padecía la Luna". Éder señala también que los eclipses eran vistos por algunos pueblos como señal de enfermedad de los astros³¹.

Las tormentas tropicales, con las inundaciones que provocaban y el peligro que implicaban las descargas eléctricas, propiciaron que el rayo y el trueno, considerados como fenómenos distintos, sean considerados como dioses, aunque no existen evidencias documentales que tal consideración les haya merecido sacrificios³².

2.3 Creencias y costumbres religiosas

La religiosidad mojeña, incomprendida en su verdadera dimensión por parte de los misioneros, presentaba una serie de creencias y costumbres de índole religiosa, entendidas como "supersticiones", no pocas veces acusadas de "estúpidas" en las relaciones e informes.

El misionero que redactó la Descripción de 1754 se deja llevar por su prejuicio cristiano y se contradice directamente cuando, después de señalar que los indígenas "...No tenían noticia de la *inmortalidad de las almas*..." inmediatamente completa la oración reconociendo que a éstas "...les daban varios destinos después de su separación cuando muere la gente, diciendo que las ánimas de los homicidas se convierten o pasan a animar cuerpos de lobos, tigres, etc.; pero las de los demás, en aves y otros animales cuyas propiedades frisen con las costumbres que tuvieron en vida aquellas personas; y el animal de mayor aprecio entre ellos es el ciervo, gloriándose de que sus ascendientes pasasen a ser ciervos..."³³

También Éder supo del concepto y dice haber encontrado dos etnias "...que parecían admitir cierta *transmigración de las almas*, aunque obscurecida con espesas tinieblas. Decían que los buenos habían de ser recompensados con abundante bebida, comida y mujeres, mientras que los malos se transformarían en chanchos, tigres y otros animales; pero no sabían consignar ningún lugar para los primeros, mientras que los segundos habitarían la tierra..." Interesado en conocer qué pensaban los indígenas al respecto de cómo se premia o castiga a los buenos y malos después de la muerte, éstos le respondieron contradiciendo lo anterior levantando los hombros, en señal de desconocimiento³⁴.

La muerte era percibida por los indígenas como un acontecimiento "natural e inevitable" que generalmente no implicaba mayores preocupaciones; por lo menos así lo entendieron los jesuitas. Las diferencias de creencias generaban ceremonias distintas de *enterramiento de los muertos*, así como de sus lamentos por la pérdida de un familiar. Según la Descripción de 1754, "...enterraban a sus muertos sin ceremonia alguna, no más que abrir un hoyo y sepultarlos, y esto con tanta prisa, que algunos no esperaban que acabasen de expirar para enterrarlos..." De hecho, las descripciones señalan que se enterraba a los muertos muy rápidamente, muchas veces dentro de la misma vivienda o al lado de ella³⁵.

El aparente *fatalismo* y descuido con la vida, y la negligencia que muestran los indígenas para protegerse, desconcertó a los misioneros, desprovistos de herramientas que les permitan aceptar un enfoque distinto de la vida del que ofrecía entonces el Cristianismo. Éder llega al punto de quiebre intelectual sobre este aspecto, y recordando cómo los animales hacen esfuerzos por conservarse con vida, su vivencia entre los indígenas le lleva a pensar que le "...quedan pocas dudas incluso sobre si les conviene la denominación de animales..."³⁶ No entiende que la aparente negligencia es en la práctica el resultado de una cosmovisión que entrega al "destino" la vida, en donde lo casual triunfa por sobre lo causal a tal punto que anula la prevención.

Algunas conductas mojeñas resultaban difíciles de aceptar para los misioneros. Una de ellas, que aparenta demostrar *poco aprecio por la vida*, la comenta uno de los fundadores de la Misión, Pedro Marbán, quien indica que a los enfermos graves "...los matan por no verlos padecer..."³⁷ El naturalista francés D'Orbigny, ya en pleno siglo XIX, indica que los Itonama, aún mataban a sus parientes moribundos por la misma razón³⁸. Otra conducta cultural difícil de asimilar era la costumbre de *enterrar a los huérfanos con su madre*, esperando que ésta los sustente. Con los gemelos, las costumbres variaban de un pueblo a otro. En todo caso, los gemelos corrían diferente suerte. En algunos pueblos el primero en nacer llevaba una vida normal y el otro era asesinado; y en otros, el segundo en nacer era considerado especial, atribuyéndosele su origen al *Achane* u otra divinidad y merecía cuidados particulares, permaneciendo soltero el resto de su vida, pudiendo casarse solamente con otro similar. Marbán también indica que los hijos de las solteras eran muertos apenas nacidos³⁹.

Después de la sepultura, en general el duelo era breve "...y en breve se ponían a hablar, jugar, como si tal cosa hubiera pasado..." La Relación de 1754 reconoce un luto diferente entre los Mobima, entre quienes "...se hacía más sentimiento de los muertos y... lloraban con lamentos

y lágrimas las madres, las mujeres y las parientes que los habían criado...⁴⁰ D'Orbigny señala en los primeros años republicanos, que entre los Cayubaba, el viudo se encerraba un mes después del fallecimiento de la esposa y nunca volvía a montar a caballo⁴¹.

2.4 Sacerdocio premisional

La Descripción anónima indicaba que entre el pueblo *Pimwana*, con quienes el P. Antonio de Orellana fundó San Ignacio de Moxos, existía "muchos hechiceros" los que tenían trato con el Demonio⁴². Chávez Suárez plantea que existían "...dos clases de sacerdotes: los unos, especie de brujos, magos o hechiceros, con el poder de curar a los enfermos mediante ayunos forzosos, extracciones de sangre, el uso del tabaco, el rezo de especiales oraciones, con beber algunas infusiones de yerbas, etc.; los otros eran los intermediarios de los dioses, cuya ira calmaban o apaciguaban..."⁴³

En la Breve Noticia que escribe en 1700, Pedro Marbán, quien convivió con los indígenas durante años antes de lograr convertirlos, no ahonda en la clasificación planteada por Chávez, pero la sugiere implícitamente, confirmando no solamente la existencia de categorías entre ellos, sino también comenta el proceso de iniciación y el ceremonial de consagración. En su Relación dice que "...sus sacerdotes son sus brujos y hechiceros, que celebrando riguroso ayuno por algunos meses sin comer ají, ni pescado, y absteniéndose de trato de mujeres, merecen el sacerdocio y quedan como consagrados de mano del Sacerdote mayor (que es el más célebre hechicero)..." Para luego describir cómo se desarrolla la consagración. El Sacerdote mayor "...les unge los ojos con el zumo de una raíz de un bejuco picante y mordaz, que les aclare, a costa de mucho escoror y llanto, la vista para ver y conocer las cosas que su Dios les revela; porque varias veces les habla el Demonio..."⁴⁴ Chávez Suárez sugiere que la ceremonia descrita por Marbán se limitaba a un segundo nivel de sacerdocio, al que se llegaba después de un segundo ayuno de un año, consagrando a los *Tiharauquis*, o "el de la vista clara o perspicaz". Los *Tiharauquis* "...eran los más venerados, escogidos para este ministerio por aparición de algunos dioses... que repentinamente los privaban de sus sentidos y los ponían a peligro de muerte..."⁴⁵

Confirmando la notable importancia del tigre en las comunidades mojeñas, varias relaciones coinciden en que los sacerdotes, especialmente los de la máxima categoría, debían demostrar haber sobrevivido al ataque del tigre. Esa hazaña sólo se consideraba posible con la protección

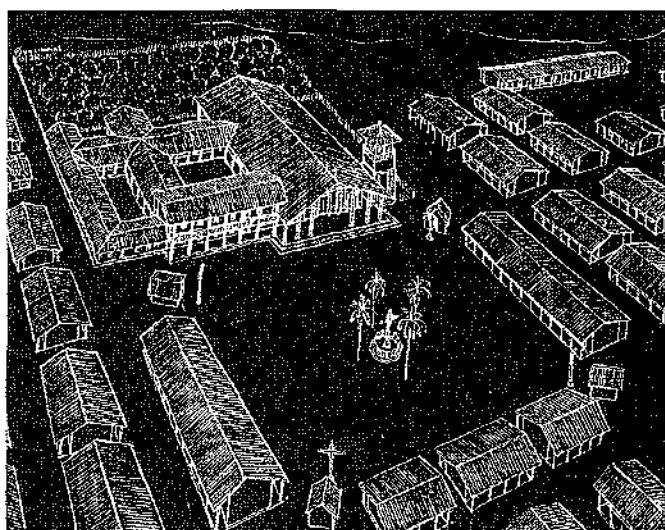
del dios Tigre *invisible*, más poderoso que el dios Tigre *visible*. "Los sacerdotes que reverenciaban al Tigre invisible se llamaban *Comocois*, quienes conocían el nombre de cada tigre de la comarca... A la muerte de un tigre los *Comocois* se retiraban al bebedero... para conversar con... el animal muerto."⁴⁶

En su Relación, Éder cree haber descubierto, entre los hechiceros, "...indicios sólidos que demuestran la existencia de algún trato con el diablo: quienes por oficio conservaban la memoria de todos los tipos de superstición, las aumentaban, difundían y fomentaban, se llamaban *Motire*, de los que en cada etnia de las reducciones hay una multitud bastante grande..." El mismo Éder indica que "...para que uno fuera considerado *Motire* solo se requería que demostrara haber hablado, en su casa o fuera de ella, con el tigre, el caimán o —lo que es lo máximo— con el *Achane*..." como llamaban a una suerte de ente demoníaco, de explicación oscura y variada⁴⁷. Chávez Suárez pareciera confundir al *Motire* con los *Comocois* y con los *Tiharauquis*, cuando indica que éstos son "...jefes y maestros de las supersticiones, generalmente ancianos, que para tener el título bastaba pelear con el tigre o el caimán, para que sirva de intermediario ante aquél a fin de conseguir el alejamiento de la enfermedad del paciente..."⁴⁸ Sin embargo, no se debe descartar que las denominaciones podían variar de una región a otra, ante la carencia de un modelo unificado del ejercicio sacerdotal o del chamanismo, si se utiliza el léxico antropológico.

2.5 Espacialidad y ritualismo premisionales

La ocupación del espacio en la región mojeña respondió a criterios diversos, dependiente del grado de organización de cada parcialidad o nación, y lo mismo se puede decir al respecto de las costumbres ritualísticas. Mientras algunos misioneros negaban la existencia de templos y oratorio, otros hasta los describen, como también detallan algunas ceremonias.

Marbán comenta que "...Sus fiestas se reducen a beber y bailar toda la noche hombres y mujeres a las puertas de sus *adoratorios*, que son chozas de paja que las adornan con muchas tutumas, mates, chaquiras, plumas, arcos, flechas, adargas; y (en donde) emplumado, el hechicero brinda a la salud de su Dios y convida a beber aquella chicha, que está ya santificada, a los demás circunstantes".⁴⁹ La Descripción de 1754 señala que los *Chumanos* y *Ramanos* "...tenían especie de oratorio, con algún adorno y a medianoche cantaban ciertas letras y coros."⁵⁰ Chávez Suárez también cita al biógrafo de Baracc,



Urbanismo barroco: Reducción de Concepción de Baures (Moxos).
Dibujo de Víctor Hugo Limpas en base a grabados y descripciones.

quien señala que "...En ciertos tiempos del año... estos sacerdotes juntan al pueblo en una colina poco distante del lugar..." para llevar cabo ceremoniales de ritualidad compleja⁵¹.

De las relaciones se destacan dos tipos de ceremonias, una de las cuales incluye *rituales relativamente complejos*, que empiezan con una procesión, seguida de manifestaciones secuenciales de alegría, ayuno, fiesta, flagelación, sacrificios, libación, danza y catarsis. Chávez Suárez cita al biógrafo de Baracc, quien describe el ceremonial de la luna nueva, que se lleva a cabo en una colina cercana a la aldea, en donde los "...sacerdotes juntan al pueblo... Al romper el día el pueblo marcha allí en silencio, pero llegando al término prorrumper con gritos horribles, que dicen es para enternecer a sus dioses. Pasan todo el día en ayuno y dando confusos alaridos y a la entrada de la noche acaban así la fiesta y los sacerdotes se cortan el cuerpo con varias plumas rojas y amarillas y hacen traer enseguida vasijas con bebida que reciben como primicias ofrecidas a sus dioses. Beben con exceso y luego se retiran dejando al pueblo a que beba también toda la noche y danzan, entonces entona uno la canción y formando todos un gran círculo arrastran los pies con cadencia y con desaire y negligencia, inclinan la cabeza de un lado y de otro con movimientos incesantes del cuerpo. Cuantas más son las locuras y extravagancias que hacen son tenidos por más devotos y religiosos..."⁵²

Marban describe otra ceremonia relativamente compleja, la de consagración de un nuevo sacerdote o *Motire*, aunque para Chávez Suárez esa ceremonia sería la de un segundo nivel de sacerdocio, al que se llegaba después del

ayuno de un año, consagrandolo a los *Tiarauquis* (o *Tiharauquis*), o "el de la vista clara o perspicaz". Describe que el Sacerdote mayor, una vez demostrado que el aspirante había cumplido los requisitos de ayuno y abstinencia sexual, y ya mostrando señales de debilidad "...les unge los ojos con el zumo de una raíz de un bejuco picante y mordaz, que les aclare, a costa de mucho escozor y llanto, la vista para ver y conocer las cosas que su Dios les revela; porque varias veces les habla el Demonio..."⁵³

3 RELIGIOSIDAD MISIONAL

La Misión Jesuítica de Moxos ha sido mencionada recurrentemente junto a la de Chiquitos dejando de lado el hecho que la de Moxos surge bajo el impulso del Provincial de la Orden en Lima, mientras que las de Chiquitos lo hacen bajo el impulso del Provincial del Paraguay⁵⁴. Aunque dependían administrativamente de dos provincias jesuitas ubicadas en ambos extremos del continente, ambas misiones se relacionaban con el mundo a través de Santa Cruz de la Sierra, de cuya gobernación hacían parte, y desde donde se promovió y organizó su implementación⁵⁵.

3.1 Implementación de la Misión

Entre 1682 y 1744, la Orden de la Compañía de Jesús fundó en Moxos un total de 25 pueblos⁵⁶. La creación de centros poblados seguros, en donde el indígena se sentía protegido de las temidas malocas de los bandeirantes, y en los cuales podía vivir y crecer en armonía con sus semejantes, pudiendo inclusive moverse entre una población y otra sin mayores contratiempos, contribuyó a lograr un éxito básico, tanto social, como económico, y también, espiritual. La percepción de seguridad propició en el indígena una confianza en el misionero, que se tradujo en su total inmersión en el desarrollo de una cultura mestiza que se ancló en la religión, la arquitectura y las artes, y la producción agropecuaria.

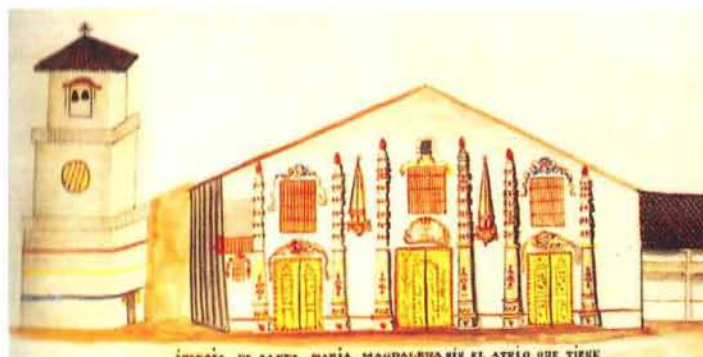
El urbanismo que definía los espacios colectivos de las misiones, además de establecer las jerarquías simbólico-religiosas necesarias para mantener al indígena consciente de la presencia divina, también contribuía al orden interno y a la producción de bienes y productos. La combinación del orden jerarquizado propio del barroco europeo encajó perfectamente con la intencionalidad productiva de los jesuitas, conscientes de que la labor evangelizadora que realizaban necesitaba de una estructura económica capaz de sostenerla a largo plazo.



Concepción de Baures: Celebración religiosa ejecutada en el marco de una espacialidad barroca remarcada por la plaza, el atrio y las posas. Grabado de Alcide D'Orbigny, 1832.



Concepción de Baures: Fiesta escenificada en el espacio barroco de la reducción. Grabado de Alcide D'Orbigny, 1832.



Ornamentación barroca: Fachada del muro del atrio del templo de Magdalena. Acuarela de Melchor María Mercado, 1859.

Los jesuitas establecieron en cada pueblo talleres de carpintería, telares y sastrería, curtiduría y zapatería, trapiches, fundición y herrería. Al mismo tiempo, ya sea en las proximidades de la reducción o en los puertos fluviales de embarque, poseían diferentes plantaciones: cañaverales, cacaotales, algodónales, arrozales, maizales y cafetales, y contaban con ranchos en donde criaban ganado vacuno y caballar. Cada pueblo tenía su propio aserradero y matadero. Igualmente, contaban con su propia flotilla de carga fluvial. René Moreno indica que "...puede calcularse en 60 barcos o canoas la dotación media de cada pueblo para el debido trajín de las chacras, conducción de productos de receptoría y transportes personales de unos a otros pueblos..."⁵⁷

3.2 Espíritu jesuita

La religiosidad de la Orden Jesuítica, nacida en el marco epistémico castrense de su fundador para enfrentar y vencer al protestantismo, se articuló perfectamente con el sentido igualmente militar de la conquista española. Como bien lo señala Leopoldo Lugones, a diferencia de otras órdenes de carácter más contemplativo, la "Compañía" de Jesús no rehuyó al contacto del mundo, y adoptó, no sin reticencias, el racionalismo creciente que impuso el renacimiento y después radicalizaría el jacobismo. En tiempos de apertura de los mercados y el comercio de ultramar, y de libertad de pensamiento, Lugones afirma que "...intencionalmente o no, los jesuitas se adaptaron al nuevo molde, y esto explica su éxito sorprendente. Pusieron de acuerdo con los tiempos, representando dentro de la Iglesia una tendencia moderna, aunque por fuera parecían los más intransigentes y sean los campeones de dogmas... pues nadie exagera más su convicción que quien necesita estimularla artificialmente". En general, los jesuitas comprendieron temprano que era necesario reemplazar "...la contrición, es decir, el dolor de haber pecado, por la atrición, o sea el temor del Infierno: de modo que el criterio utilitario primaba aún en las reglas de la conciencia..."⁵⁸

A pesar de que Lugones exagera en sus apreciaciones y ofrece prejuiciosas valoraciones estéticas, se valora el contenido esencial de su análisis, que identifica claramente los objetivos jesuíticos en cuanto a su temprana adopción de la estética del barroco para su arquitectura y ornamentación. Señala con acierto que "el predominio de la razón y el examen sobre el sentimiento se manifestó en todos los órdenes de la vida jesuítica... El arte le interesa poco, a no ser como atractivo sensual, de aquí la cargazón decorativa tan peculiar al templo jesuítico. Dorados y

colores charros, retablos churriguerescos, esplendor chillón en que lo llamativo predomina sobre lo estético, son, por decirlo así, los marbetes de la mercancía mística, resaltando su carácter comercial en razón directa de su exceso. Aquello nada tiene que ver con el arte, siendo su objeto el pregón..."⁵⁹

Enfrentado a la riqueza teológica premisional, el misionero busca encontrar las mejores estrategias y tácticas para convencer al neófito a adscribirse a la reducción. Usa la música, los regalos y la bondad con paciencia extraordinaria, logrando finalmente su propósito. Una vez reducido el grupo, tribu o nación, la tarea se vuelve más compleja: debe ofrecer una alternativa igualmente atractiva, y aunque cuenta con la inconsciente colaboración de los bandeirantes y maloqueros, de quienes huye el indígena, entiende que debe construir una nueva espacialidad, que le permita asegurar la sostenibilidad de su proyecto misional. Su racionalidad le permite comprender, a costa de varios fracasos y nuevos ensayos, que esa sostenibilidad será el resultado de una progresiva adaptación de la cosmovisión premisional hacia la misional cristiana, al menos durante la fase de transición o inicial de cada emprendimiento reduccional.

Para lograr conquistar al indígena, debe aplicar diferentes tácticas, en el marco de una estrategia general de catequización y occidentalización. Reconoce la importancia del hábitat y construye una alternativa de entorno físico caracterizado por el orden y la seguridad como oferta atractiva para el neófito temeroso, como contrapartida del entorno agresivo e inseguro del bosque y la pampa llena de peligros. Reconoce que en tiempos de crisis prolongadas, las sociedades agotadas por la persecución y el temor, están más predispuestas al cambio, por más radical que este sea. Reconoce que su oferta debe competir con la presencia constante y recurrente de los elementos naturales y humanos que constituyen la base del sistema de creencias premisional. Reconoce finalmente, que la sostenibilidad de su proyecto depende del grado de "evidenciación" o "materialización" de su discurso, ante la constatación de que su público objetivo posee una cultura ceremonial rica que no puede ignorarse completamente.

3.3 El barroco como estrategia catequizadora

Al respecto, y al margen de sus prejuicios y de no haber incluido lo urbano y arquitectónico en su análisis, quien mejor entiende entre los misioneros la importancia de las formalidades externas es Éder, cuando señala, muy "jesuítico" y muy pragmático:

*"...En efecto, en todo el mundo el lustre y brillantez externos de las cosas hacen que la piedad amante y la devoción se inflame grandemente: y entre los indios estas cosas tienen tanto mayor efecto cuando parecen estar dotados de menor capacidad intelectual y valoran todo por su aspecto visible. Esto explica que los misioneros celebraran las fiestas con la máxima solemnidad posible, representando los misterios de nuestra salvación y de la Virgen María en estatuas e imágenes..."*⁶⁰

En una investigación previa, el autor indicaba que la manipulación teatral de la realidad que supone la construcción del espacio misional en Moxos, fue básicamente influenciada por dos preocupaciones articuladas y complementarias entre sí: la espiritual y la productiva. Mientras la primera se concentraba en la catequización permanente de los indígenas, y para ello construyó y estructuró un espacio capaz de recordar sistemática y permanentemente la presencia de la divinidad en la misión; la segunda preocupación se concentró en lograr la mayor eficiencia productiva.

La inserción del espíritu barroco en la experiencia misional en la amazonía boliviana era inevitable, a pesar del carácter marginal de las reducciones en la selva y las pampas al norte y este de Santa Cruz de la Sierra, por dos razones fundamentales. Primero, debido a que los sacerdotes jesuitas, principales protagonistas del proceso, se habían educado en las ciudades y monasterios de la Contrarreforma, proceso en el cual la Orden de Loyola era protagonista de primer orden; por lo tanto, no es de extrañar que sus esfuerzos de catequización estuvieran marcados por los ideales estéticos, teológicos y sociales que marcan a la sociedad barroca en la península y el resto de Europa. En segundo lugar, debido a que el interés jesuita en desarrollar un proyecto social sostenible a largo plazo, en un marco humano ingenuo al que se veía necesario controlar en todas las facetas de su vida para lograr su salvación, no podía encontrar mejor modelo espacial a implementar que el barroco.

De esa manera, la experiencia misional implicó la "construcción" de una sociedad "espacialmente" barroca en pleno corazón del continente, demarcando moral y materialmente las jerarquías y límites necesarios para lograr el éxito de una empresa catequizadora sostenible. Para el misionero jesuita, este proceso de reproducción de su propia sociedad ("mejorada", en el sentido del acatamiento del orden) implicó la adopción —a veces forzada— de una serie de adaptaciones, en donde se reconocen algunos aportes indígenas y geográficos. Con todo, el sacerdote jesuita piensa y actúa en base a una ética que justifica la imposición a todo el espacio de una estética

que controle la totalidad del espacio, y genera entonces una espacialidad que favorece los controles sociales necesarios para asegurar una actividad productiva en un marco en donde la cosmovisión cristiana resulta dominante.

Los templos madereros pseudoperípteros mojeños, con sus grandes atrios cubiertos y galerías laterales, elevados campanarios y un colegio de dos plantas enfrentado a la plaza, constituyen un conjunto edilicio imponente. Los grandes aleros que cubren el atrio del templo dramatizan el ingreso, convirtiéndolo en una gran portada, acorde al concepto de "puerta del paraíso", afín a la cosmovisión jesuítica y coincidente con las aspiraciones simbólicas de los misioneros. El colegio y el templo se construyeron uno al lado del otro y definían todo un sector de la gran plaza. Al conformar un conjunto compacto, delimitado por cercas, como lo permite reconocer el plano de D'Orbigny, definen una suerte de división entre una virtual "Ciudad de Dios", en contraposición a la "Ciudad de los hombres" constituida por los cuarteles residenciales. El espacio integrador de ambos es la Plaza, que con sus posas y su atrio ofrece elementos de articulación adecuados espacialmente⁶¹.

Gracias a las donaciones de Charcas y Lima al comienzo los templos de Moxos estaban bien provistos del material necesario para sus ceremonias y rituales. Altamirano indica que estaban "...sus Iglesias bien alhajadas con ornamentos ordinarios y ricos de todos colores y con lámparas bien grandes y curiosas, blandones y candeleros. Ultra de los cálices, custodias, pñijides y vinagreras con salvillas, todo hecho de plata y aún ramos del mismo metal..."⁶². Después indica que "...desde que se comenzaron estas reducciones de los Moxos, año de 1675 hasta el presente, tiene gastados más de cien mil pesos..., como en ornamentos para las iglesias, cálices, píxides, custodias, lámparas, imágenes de talla y pñicel, guiones con sus cruces de plata, pálios, vestuario, sustento de vino y harina para las misas, chaquiras, cuchillos y demás donecillos para el atractivo y conversión de los indios..."⁶³

Con el tiempo, Moxos fue capaz de producir sus propios adornos gracias al aporte de hermanos centroeu-
ropeos como Marrereer y Borinic⁶⁴. D'Orbigny remarcó que "...por sus monumentos, por el número de las estatuas de santos, por las joyas que adornaban a sus vírgenes y niños Jesús, por las planchas de plata que decoraban sus altares y, más que nada, por las hermosas tallas de madera de su iglesia, San Pedro no tardó en rivalizar no sólo con las catedrales de Europa, sino también con las más ricas iglesias del Perú. Cuando entregaron la misión..., después de la expulsión, inventariaron en ella 80 arrobas (casi 1.000 kilos) de plata maciza..."⁶⁵

4 EL NUEVO ESPACIO CEREMONIAL

Altamirano exalta el esfuerzo de los misioneros cuando describe los resultados del proceso de catequización y occidentalización de la Misión: "No es explicable el aliento y consuelo que reciben aquellos Apostólicos Misioneros de ver que los que poco antes eran esclavos del demonio y eternamente se condenaban por sus abominaciones e idolatría, ya conocen a Dios, le alaban, le honran y le piden misericordia..."⁶⁶ Detrás de las ceremonias, es necesario valorar el discurso epistémico cristiano, que lograr materializarse a través de una espacialidad integral que abarca más que la arquitectura: la música y los cantos, el silencio o el rezo, la ropa colorida o el negro luto, el ritmo de la procesión y otras características visibles, generan una atmósfera particular, de la que participa la totalidad de la comunidad.

Aunque no percibe ni describe el impacto de la espacialidad construida, del relato de Altamirano queda en evidencia la efectividad de la *escenografía montada en cada reducción*, que incluye recorridos, música, canto y sermones, en una teatralización cotidiana de efecto aleccionador inexorable:

*"...Los domingos por la tarde salen todos en procesión con una imagen de Nuestra Señora, cantándole su santísimo rosario por las calles del pueblo. Los lunes se canta la misa de difuntos y se hace la procesión acostumbrada con sus responsos cantados. Los viernes se dice al alba la misa del Santo Cristo, en que se canta la Pasión del Señor en devotos versos. Los sábados por la mañana se canta la misa de la Santísima Virgen con variedad de tonos musicales; por la tarde la Salve y Letanía, rezando después el Rosario a coros. Todos los días se enseña la doctrina a todos los muchachos del pueblo y al tiempo de hacer señal para las Avemarías se juntan a rezar el Rosario..."*⁶⁷

Además de la repetición constante de ese programa semanal, el tañido de las campanas recordaba la hora de inicio y fin de las actividades, incluyendo el rezo del alba y previo a recostarse, siempre de rodillas y en voz alta, mirando al templo. Solamente estaban librados de asistir a la misa diaria los enfermos o impedidos por algún motivo. Todos "...recitaban en voz alta las oraciones fundamentales, los mandamientos, los sacramentos, los preceptos de la iglesia y el catecismo..."⁶⁸

Éder, en su relato al respecto de cómo se festeja la *Semana Santa*, deja entrever la importancia y el impacto del urbanismo misional, complementado la teatralización con la música y el ropaje apropiado a la ocasión:

*"...Los días de la Semana Santa comienzan el Domingo de Ramos, con la procesión acostumbrada. Los días restantes todo se celebra con una exactitud tan grande, que no falta nada... Los tres días se entona el Oficio de Tinieblas; luego, la pasión en su lengua. Todos los indios visten de estricto negro desde el Miércoles de Ceniza hasta el día de Pascua. Durante este período ni siquiera las mujeres utilizan el menor adorno. El Jueves Santo tiene lugar el tradicional lavatorio de los pies y la cena con doce indios. Pero nada dice tanto a favor de los indios como el silencio y la aplicación en la procesión (del)... Viernes Santo, a los que contribuyen mucho la música triste, la viveza de la escenografía con las estatuas... que representan los misterios del Señor... así como los cantos que se repiten en cada parada..."*⁶⁹

Durante el Viernes Santo, las flagelaciones que se infligían los indígenas alcanzaban a veces un grado, que el mismo Éder reconoce como exagerado. Menos acostumbrado a ellos, D'Orbigny resultó abrumado por la sangre y la violencia de esas expresiones teatrales que tanto se aproximaban a las manifestaciones catárticas de las ceremonias premisionales. Altamirano recuerda que las mismas incluían a hombres y a mujeres, quienes se azotaban en gran número, "...muchos empalados, otros con cruces a los hombros y hasta los niños con sogas a la garganta y coronas de espinas en la cabeza..."⁷⁰

La fiesta de mayor alarde ornamental es la de *Corpus Christi*. Eder señala que en una reducción se cubría toda la inmensa plaza con alfombras pintadas de colores muy elegantes, entizando que todos asistían a la procesión con su cirio. Altamirano indica que durante ese día se llevaba a cabo "muchas confesiones y comuniones" además de una misa cantada por los muchachos de las mejores voces, "...asisten al sermón del misterio y después, a la procesión solemne por las plazas y calles de los pueblos, con altares a trechos, que adornan con hermosas palmas y flores, festejando el día con alegres danzas..."⁷¹ Por su parte, Éder indica que en las reducciones hacían explotar un cañoncito delante de cada altar, y enfatiza que los adornos del templo y los altares, así como todo el ceremonial, que incluía la música más selecta, banderas de seda y arcos triunfales, le recordaban a Europa⁷².

Al respecto del impacto de estas celebraciones comunes a la Cristiandad, es necesario establecer la diferencia de impacto que tienen estas manifestaciones religiosas en una ciudad o pueblo normal o convencional, en relación a una reducción misional. Mientras en la primera sociedad el impacto de las celebraciones religiosas se ve reducido por la competencia de otras manifestaciones igualmente significativas y del hecho de que no participan en ellas la totalidad de los miembros de la sociedad; en la segunda

sociedad reduccional, el impacto es mucho más efectivo pues ellas no tienen competencia simbólica y reúnen a la totalidad de los miembros de la sociedad. En esta diferencia, haya sido consciente o no, se encuentra la raíz de la efectividad catequística y occidentalizadora de la misión jesuítica.

CONCLUSIONES

De manera general, la investigación permite reconocer que los jesuitas lograron, a través de un proceso pragmático de escala regional, promover la internacionalización de conceptos como cielo (premio) e infierno (castigo), en una vida misional organizada a partir de lo terrenal (productivo). Si bien, la imposición y consolidación del sistema-religioso del Cristianismo en la región de Moxos no difiere fundamentalmente de los modos en que se lo aplicó en el resto de América, la estrategia de implementación debió enfrentar y superar, en el caso de los pueblos mojeños, un sistema mítico-religioso heterogéneo, en cuya diversidad las nociones y conceptos cristianos más elementales no tenían antecedentes, imponiendo dificultades particulares. La inexistencia de conceptos motivadores como "cielo" e "infierno" en la cultura premisional motivó a los jesuitas a redoblar esfuerzos para lograr una efectiva internalización de éstos, y aplicaron, con relativo éxito, una estrategia "vivencial" de esos conceptos dentro del espacio misional, de manera que éstos lograran internalizarse en la cultura reduccional. Esa internalización, que implicó una ampliación estructural y significativa de la cultura mojeña afectó las conductas y comportamientos "terrenales" que el proyecto misional encaraba. Con ello se logró asegurar tanto la productividad misional, como el proyecto catequizador.

Racionalizando las tres dimensiones espaciales fundamentales (urbana, arquitectónica y ornamental), asumidas como factores condicionadores y orientadores de la conducta social, el misionero construye una espacialidad en donde los diferentes elementos contribuyen a recordar constante y recurrentemente los elementos esenciales de su discurso epistémico, pues sólo así podrá competir

primero, y finalmente, triunfar, sobre las prácticas discursivas premisionales. Su estrategia se decanta en dos vías: una primera, que resuelve la tríada cristiana de lo celestial, lo terrenal y lo infernal, afianzando el discurso cristiano en un entorno que no conocía de tal escatología teológica; y una segunda, que resuelve el problema de la recurrencia o resonancia discursiva, imponiendo al indígena reducido una constante repetición del discurso misionero: seguridad y orden occidentales, jerarquía y divinidad cristianas. Las dos vías se expresan en el espacio misional, en su urbanismo, en su arquitectura y en la ornamentación.

A través de los cercos perimetrales, los edificios, las posas, las calles, los campanarios, los cuarteles en hila, los adornos, las estatuas y los murales didácticos, el indígena es sometido a un proceso de internalización sistemático y constante de la nueva cultura y religión, que se afianza progresivamente con la misa diaria, los rituales y ceremonias, el apoyo moral y curativo del misionero. El proyecto jesuítico se consolida definitivamente cuando los resultados del proceso de catequización y occidentalización (seguridad, alimentación y salud) son reconocidos como logrados por sus destinatarios. Así, lo "celestial" adquiere sentido en el templo, la misa y el ceremonial; lo "infernal" se asigna a los elementos del pasado premisional, al bosque y la pampa llenas de enemigos temibles; y lo "terrenal" queda entre ambos, con su dimensión productiva enmarcada y asegurada en el espacio reduccional protector y generoso que ofrece el misionero.

En síntesis, la experiencia misional de la Orden de la Compañía de Jesús en las pampas y bosques de Moxos, como proceso de reemplazo del discurso mítico-religioso de los Llanos de Moxos por el Cristianismo, se desarrolló en el marco de una estrategia catequística que se apoyó en la sistemática espacialización de la tríada cristiana "cielo-tierra-infierno", como complemento oportuno y eficaz de las prácticas discursivas religiosas convencionales. El relativo éxito del proyecto misional jesuítico, al margen de su pertinencia moral e histórica, demuestra una vez más que el manejo consciente del espacio y el entorno físico, ofrece oportunidades y amenazas extraordinarias.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

- ¹ Sobre estos temas, ver las siguientes publicaciones del autor "O Barroco na Missão jesuítica de Moxos" en *Varia Historia* Vol. 24, N° 39 (Belo Horizonte: Enero-Junio, 2008) pp. 227-254, "Haciendas en la Misión de Moxos: arquitectura religiosa, residencial e industrial" en *Eskavitud, Economía y Evangelización: las haciendas jesuítas en la América Virreinal* (Lima: 2006), pp. 519-541, "El barroco moxeño y su aporte original" en *Barroco y fuentes de la diversidad cultural* (La Paz: Unión Latina, 2004) pp. 195-212, y "Arquitectura del barroco misional en Moxos" en *Barroco Andino* (La Paz: Unión Latina, 2003) pp. 161-174.
- ² Moreno del Rivero, Gabriel René. *Catálogo del Archivo de Moxos y Chiquitos* (Santa Cruz: El Mundo, 1986).
- ³ Los templos madereros que reemplazaron a los originales generalmente imitaban a los preexistentes, en un proceso similar al reconocido en Chiquitos (caso de Santa Ana de Chiquitos) y deben reconocerse como parte de la misma categoría de análisis. Al respecto, ver Limpías Ortiz, Víctor Hugo. "Hans Roth Merz: el arquitecto de la selva" en *Revista Fundación Cultural Banco Central de Bolivia* N° 10 (La Paz: enero-marzo 2000) pp. 7-13. Incluye interesantes fotografías del arte moxeño Becerra Casanovas, Rogers. *Retablos coloniales del Beni* (Santa Cruz: 1985). Por su parte, en la pág. 80, Carvalho Urey, Antonio. *Visión del Beni* (Trinidad: 1978) incluye una fotografía de restos de columnas.
- ⁴ Sobre las obras hidráulicas construidas por las culturas precolombinas en la sabana beniana ver Ver Denevan, William M. *La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos* (La Paz: Juventud: 1980); Lee, Kenneth. "Obras hidráulicas de Moxos" en *El Deber* (Agosto 6, 2004) y "Cultura precolombina: sorprenden vestigios de sociedad que desarrolló obras hidráulicas" en *El Deber Extra* (Santa Cruz: Abril 20, 1997) pág. 8-9; Barbery Callaú, Efraín. "Las grandes obras hidráulicas prehispánicas de la Civilización del Río Yacundá" en *El Deber* (Santa Cruz Mayo 17, 1997) y "La civilización prehispánica del río Yacundá en las sabanas de Baures" en *El Deber* (Santa Cruz: Febrero 22, 1997); Canuda, Vanesa. "Paisajes Prehispánicos en Beni" en *El Deber Extra* (Santa Cruz: Julio 10, 2005) pág. 18-21; Herrera, Ricardo. "Llanos de Moxos: descifrando sus misterios" en *El Deber Extra* (Santa Cruz: Octubre 29, 2006) pág. 12-15.
- ⁵ Block, Davis. *La cultura reduccional en los llanos de Mojos* (Sucre: 1997) pág. 51.
- ⁶ Eder, Francisco J. *Breve Descripción de las Reducciones de Mojos ca. 1772*. (Trad. y ed. de Josep Barnadas). Cochabamba: 1985. Ver otras descripciones en Monje Roca, Raúl. *La Nación de los Sirionós*. La Paz: IBC, 1981; en Riestler G., Jüergen. *Arqueología y Arte Rupestre en el Oriente Boliviano*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1981, pág. 17.
- ⁷ Ver Guidoni, Enrico. *Historia de la Arquitectura: Arquitectura Primitiva*. (Buenos Aires: Viscontea, 1982) pág. 51. y también en Nordenskiöld, Erlund. *Vida de los Indios* (Traducción de Guillermo Pinkert Justiniano). Santa Cruz: UAGRM, 1985. pág. 72.
- ⁸ Parejas Moreno, Alcides y Suárez Salas, Virgilio. *Chiquitos: Historia de una Utopía*. Santa Cruz: UPSA-CORDECruz, 1992. pág. 37.
- ⁹ Schmidel, Ulrico. *Relatos de la Conquista del Río de la Plata y Paraguay 1534-1554*. Buenos Aires: Alianza, 1944. Tomado de la separata publicada por la Academia Cruceña de Letras. Ver capítulo 12. La antropóloga alemana Krekeler cita una descripción similar de Pedro Lozano; ver Krekeler, Birgit. *Historia de los Chiquitanos* (Traducción del original en alemán por Jüergen Riestler). La Paz, 1993. pág. 148 y 195.
- ¹⁰ Krekeler cita a Knogler y Hernández para establecer estos límites. Ver Krekeler, Historia... op. cit. pág. 148. El explorador inglés Fawcett coincide con la cifra máxima, al calcular pueblos de 3.000 habitantes. Ver Fawcett, Percy H. *Expedición Fawcett* (Santiago de Chile, 1954). Parejas cita a Hernando Ribera quien menciona pueblos de "hasta 1.000 casas". Ver Parejas, Alcides y Suárez, Virgilio. *Chiquitos: Historia de una Utopía* (Santa Cruz: UPSA-CORDECruz, 1992) pág. 41.
- ¹¹ Parejas Moreno, Alcides. "Etnografía de la provincia de Chiquitos, Siglo XVI" en *Historia y Cultura* N° 6. La Paz: Sociedad Boliviana de Historia, Octubre 1984. pág. 120.
- ¹² Schmidel, op. cit. Capítulo 36.
- ¹³ Barnadas, en su Introducción a la Relación de Éder, recordaba cómo Métraux ya había señalado las incoherencias evidentes entre las diferentes relaciones e informes sobre la vida religiosa premisional. Ver Barnadas, Josep. "Introducción" en Éder, Francisco J. *Breve Descripción de las reducciones de Mojos* (Cochabamba: Historia Boliviana, 1985), pp. xxxv.
- ¹⁴ Anónimo. "Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú-Año de 1754" en Barnadas, Josep M. y Plaza Manuel. *Mojos: seis relaciones jesuíticas, 1670-1763* (Cochabamba: 2005). pp. 115-116.
- ¹⁵ Marbán, Pedro. Breve noticia de las misiones de infieles, que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las Provincias de Los Mojos (Lima, 1700)" en Barnadas, Josep M. y Plaza Manuel. *Mojos: seis relaciones jesuíticas, 1670-1763* (Cochabamba: 2005). pp. 56.
- ¹⁶ Relación de Orellana, según la introducción de Josep Barnadas en Éder, Francisco J. op. cit. xxxv. y en Anónimo. "Descripción de los Mojos pp. 115.
- ¹⁷ Aller, Julián de. Relación que el Padre Julián de Aller, de la Compañía de Jesús, de la Provincia del Perú y superior de la nueva Misión de los indios gentiles, de las dilatadas tierras de los Mojos, que confinan con las de Santa Cruz de la Sierra, y se dio principio por el año de 668 (1669)" en Barnadas, Josep M. y Plaza Manuel. *Mojos: seis relaciones jesuíticas, 1670-1763* (Cochabamba: 2005).
- ¹⁸ Relación de Orellana, según la... op. cit. xxxvi.
- ¹⁹ Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 34.
- ²⁰ Relación de Orellana, según la... op. cit. xxxv.
- ²¹ Anónimo. Descripción de... op. cit. pp. 113.
- ²² Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 34.
- ²³ Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 38.
- ²⁴ Anónimo. Descripción de... op. cit. pp. 91.
- ²⁵ Quintana, Alberto. "Carta-descripción a su hermano José de Quintana SJ sobre el viaje a Mojos y la Misión de Mojos (1756)" en Barnadas, Josep M. y Plaza Manuel. *Mojos: seis relaciones jesuíticas, 1670-1763* (Cochabamba: 2005). pp. 148.
- ²⁶ Quintana, Alberto. Carta-descripción a... op. cit. pp. 92.
- ²⁷ Orellana citado por Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 37.
- ²⁸ Anónimo. Descripción de... op. cit. pp. 117. y sobre el pez ver Éder, Francisco J. *Breve Descripción...* op. cit. pp. 111.
- ²⁹ Éder, Francisco J. *Breve Descripción...* op. cit. pp. 117.
- ³⁰ Anónimo. Descripción de... op. cit. pp. 115-116.
- ³¹ Éder, Francisco J. *Breve Descripción...* op. cit. pp. 58-59, y Anónimo. Descripción de... op. cit. pp. 115.

- 32 Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 34.
- 33 Anónimo. Descripción de... op. cit. pp. 113.
- 34 Éder, Francisco J. Breve Descripción... op. cit. pp. 380.
- 35 Anónimo. Descripción de... op. cit. pp. 114.
- 36 Éder, Francisco J. Breve Descripción... op. cit. pp. 96.
- 37 Marbán, Pedro. Breve noticia... pp. 56.
- 38 D'Orbigny, Alcide. *Viaje a la América Meridional* (La Paz: Plural, 2002) Tomo IV, pp. 1441-2.
- 39 Marbán, Pedro. Breve noticia... pp. 56, y Éder, Francisco J. Breve Descripción... op. cit. pp. 113.
- 40 Anónimo. Descripción de... op. cit. pp. 114.
- 41 D'Orbigny, Alcide. *Viaje a la...* op. cit. pp. 1470.
- 42 Anónimo. Descripción de... op. cit. pp. 91.
- 43 Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 33.
- 44 Marbán, Pedro. Breve noticia... pp. 56-57.
- 45 Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 35 y 37.
- 46 Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 35.
- 47 Éder, Francisco J. Breve Descripción... op. cit. pp. 110.
- 48 Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 38.
- 49 Marbán, Pedro. Breve noticia... pp. 57.
- 50 Anónimo. Descripción de... op. cit. pp. 115.
- 51 Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 37.
- 52 Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 38. Allí, menciona que ha encontrado relación similar en el *Diccionario Enciclopédico Hispano Americano*. Tomo XIII, pp. 558-59, y en la Relación de Castillo, José: pp. 359.
- 53 Marbán, Pedro. Breve noticia... pp. 56-7 y Chávez Suárez, José. *Historia...* op. cit. pp. 35.
- 54 Parejas Moreno, Alcides. *Historia del Oriente Boliviano: S. XVI y XVII* (Santa Cruz: UAGRM, 1980) pág. 89.
- 55 García Recio, José María. "Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta fines del siglo XVII: la actividad misional y sus limitaciones" en *Historia y Cultura* N° 16 (La Paz: octubre, 1989) pp. 20-40.
- 56 Gutiérrez da Costa, Ramón y Gutiérrez Viñuales, Rodrigo. "Territorio, Urbanismo y Arquitectura en Moxos y Chiquitos" en Querejazu, Pedro (Editor) *Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos* (La Paz: Fundación BHN, 1995) pp. 305-394.
- 57 Moreno del Rivero, Gabriel René. *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos* (Santa Cruz: El Mundo, 1986). pág. 169-170.
- 58 Lugones, Leopoldo. *El Imperio Jesuítico* (Buenos Aires: 1904), edición de 1981, pp. 75-77.
- 59 Lugones, Leopoldo. *Ibid.*, pp. 78.
- 60 Éder, op. cit. pág. 371.
- 61 Los aspectos espaciales, con sus elementos y características, han sido ya estudiados previamente por el autor. Ver Límpias Ortiz, Victor Hugo. *La Misión...* op. cit.
- 62 Altamirano, *Ibid.* pág. 98.
- 63 Ver "Breve Noticia de las Misiones de Moxos" en Altamirano. *Ibid.* pág. 216.
- 64 Éder, *Ibid.* Pág. 358 con las Notas 21 y 23. Ver también a Mesa, José y Gisbert, Teresa. *Monumentos de Bolivia* (La Paz: Gisbert, 2002). pág. 263, comentarios sobre Martereer; y sobre los demás, en la pág. 267. Ver también el trabajo de Franca Calmotti "La actividad del hermano Adalberto Martereer en las misiones de Mojos" en *Festival Internacional de Música "Misiones de Chiquitos": III Reunión Científica* (Santa Cruz: agosto, 2000) pp. 151-176.
- 65 Ver D'Orbigny, *Ibid.* Tomo IV, pág. 1476. José de Mesa y Teresa Gisbert indican, a nuestro entender con acierto, que el viajero francés no sabía de la existencia de tantos misioneros expertos y por lo tanto, atribuyó a italianos las piezas que vio en San Pedro. Ver Mesa, *Monumentos...* op. cit. pág. 263.
- 66 Altamirano. *Historia...* op. cit. pp. 72 (Versión de Barnadas, Josep M. y Plaza Manuel. *Mojos: seis relaciones jesuíticas, 1670-1763* (Cochabamba: 2005).
- 67 Altamirano. *Historia...* *Ibid.* pp. 72.
- 68 Éder, op. cit. Pág. 373.
- 69 Éder, op. cit. Pág. 372.
- 70 Altamirano. *Historia...* op. cit. pp. 73. (Versión Barnadas, 2005).
- 71 Altamirano. *Historia...* *Ibid.* pp. 77.
- 72 Éder, op. cit. Pág. 372.